



Globalist:

Delrio ministro delle Infrastrutture: giura stasera

prev next stop

globalist syndication

[[Login]]



cerca nel sito

Cerca

COSMOPOLIS

RIVISTA DI CULTURA

XI, 2/2014

[XI,2/2014](#)
[X,1/2014](#)
[IX,2/2013](#)
[VIII,1/2013](#)
[VII,1/2012](#)
[VI,2/2011](#)
[La rivista](#)
[Archivio](#)
[Link](#)

Risultati di Trading FEBBRAIO 2015

Tempo Totale	Guadagno Medio	Profitto Totale
23h 20m	€66/h	€1,453

Impara a guadagnare col Trading.
Registrati e ottieni una formazione gratuita.

globalist.it



REDAZIONE COSMOPOLIS

c/o Dipartimento di Filosofia, linguistica e
letterature

Via Aquilone, 8
06123 Perugia

redazione@cosmopolisonline.it

XI, 2/2014

Un tempo senza tempo: l'esperienza del dolore

CARLA DANANI

Articolo pubblicato nella sezione I tempi della quotidianità

admin

mercoledì 1 aprile 2015 11:40

[Commenta](#)

Prisma

Intendere il dolore come un prisma, attraverso cui far passare la questione del tempo per comprenderne meglio l'enigma, comporta la consapevolezza che molteplici sono i suoi lati e che il loro mostrarsi corrisponde al grado di curvatura secondo cui si dispone l'incontro con ciò che li penetra. Non si può, anzi, del tutto sapere quanti e come siano, prima che riverberino all'impatto, e fin dall'inizio si deve scontare la possibilità che restino disattesi altri punti di rifrazione per ciascun lato, e anche che si debba scontare un'incapacità di adeguare tutti i punti di vista da cui sarebbe opportuno cogliere lo squadrimento. Questo vale ancor più allorché questo prisma è, appunto, il dolore: le possibilità di definire, concettualizzare, mettere ordine e dare sistematicità all'indagine si affievoliscono.

Scheler ha distinto tra un dolore che genera impotenza (che è restringimento delle proprie possibilità) e che va combattuto, e un dolore capace invece di divenire crescita, che va "curato" (Scheler 1916, pp. 35-74). Ma si deve distinguere anche tra il dolore che accade involontariamente, quello che è inflitto, e quello che è ricercato: c'è una differenza immensa tra l'esperienza del torturato e quella della ferita che è opera d'arte o rito di virilità (in questo testo circoscriviamo la nostra riflessione e non ci interroghiamo sulla questione del male, né sulla condizione di possibilità della "ferita" che provoca dolore e viene sofferta: su questo cfr Ricoeur 1960, che invita opportunamente a distinguere tra male commesso e male sofferto, tra peccato, sofferenza e morte, tra questione del male e questione del peccato e della colpevolezza). Anche se in un certo senso il dolore è sempre lo stesso, il dolore è anche sempre integrato in una matrice complessa di interazioni: biologiche, psicologiche, sociali, culturali (Natoli 1986).

Il dolore *si* sente. Possiamo anche non sapere nulla di un dolore che colpisce, né quale sia la sua causa né dove davvero stia mordendo, ed esser anche ben lontani dal poterne dire un senso, ma la sua esistenza si sente; per affermarlo non abbiamo bisogno d'altro che di sentirlo. «La conoscenza di un dolore, se vogliamo con ciò intendere la conoscenza originaria che ne abbiamo, è vera in quanto è dolorosa, *la verità del dolore è il dolore come tale*» (Henry 1990, p. 677). Il che equivale a dire che la sua verità è «la sua *affectività*». Intendendo, con «affectività», la forma ontologica che fa sì che la possibilità delle affezioni sia possibile (Canullo 2011): quindi coincide con l'intimità stessa dell'esperire e per essa accade l'incontro con la realtà. Il dolore è anche un contenuto, che in primo luogo coincide con il proprio

manifestarsi, che è il manifestarsi della capacità di sentire. Prima ancora di poter pensare una antropologia del dolore o distinguere le forme sociali di esso, o discriminare rispetto al suo originarsi, si deve cogliere la radicalità di questo suggerimento: il dolore manifesta in sé la manifestatività, la realtà patica dell'umano.

Anche se può sembrare temerario o cinico, e pur non volendo essere una giustificazione doloristica della realtà, si deve dire allora che non si può considerare il dolore di per sé come un male: i due termini non vanno sovrapposti. Va rilevato, certo, che in alcuni casi particolari il dolore diventa esso stesso un male. Può accadere sotto l'aspetto della quantità, quando esso è così acuto o insistente da togliere lucidità, capacità relazionale, possibilità di progettare la propria vita (il dolore "disarciona" il nostro io cavaliere, dice Lévinas 1991, pp. 80-81); oppure quando si attiva, come nelle ossessioni, da sé. In questi casi il dolore stesso deve essere curato come un male. Ma si deve riconoscere che sarebbe un male l'eventuale privazione della capacità di provare dolore: e infatti chi, in seguito alla lesione di certe aree cerebrali, non prova adeguatamente gli stimoli dolorosi, va costantemente protetto anche da se stesso, perché tende ad assumere atteggiamenti autolesionistici in modo inconsapevole.

È opportuno precisare, allora, che se il dolore, quindi, dice affettività, passività, esso va distinto da ciò che chiamiamo sofferenza (così anche P.P. Pagani, nelle sue lezioni di etica presso il Collegio Borromeo di Pavia): la sofferenza è un modo dell'agire e del re-agire. Soffrire significa, ascoltando anche l'esperienza che si è sedimentata nella parola stessa - *sub-fero* - "portare su di sé", sopportare: dice dell'apprensione del dolore, della "messa in forma" che l'esistenza riesce a conferirgli. Soffrire il dolore può significare assecondarlo, combatterlo, guarirlo, curarlo, cercarlo: può darsi in diverse forme. Si può dire, forse, che sia attivato dalla tensione vitale di preservare il desiderio di essere e lo sforzo di esistere: nonostante il dolore.

Il tempo del dolore

Nessuna esistenza umana sembra poter sfuggire all'esperienza del dolore; può caratterizzare un periodo dell'esistenza più o meno breve, essere più o meno ricorrente, in ogni caso l'esistenza non può esserle indifferente. Oggi, peraltro, si deve constatare che il dolore ha possibilità maggiori di "perdurare", e questo è divenuto uno dei problemi cruciali delle società a sviluppo avanzato: più di un tempo, si vive a lungo, ma da malati, e nella malattia si continua ad esser mariti e mogli, lavoratori, cittadini; molte patologie che una volta conducevano alla morte, infatti, sono oggi curabili pur senza essere guaribili.

Il tempo dell'esistenza porta quindi le impronte del dolore.

È l'esser sorpresi da una non coincidenza con sé. Nel dolore infatti l'umano si manifesta a sé nel modo di una attualità inconsueta: come cogliendosi a partire da sé, a prescindere da ogni alterità e, proprio in questa espropriazione del mondo, rinviato a nient'altri che a sé. E ciò accade nel modo dell'impatto con la propria vulnerabilità, con una fragilità, con un'originaria possibilità della ferita, da sempre lì.

Si può provare a scavare nella temporalità di questo tempo dell'esistenza, che traccia in primo luogo una discontinuità specifica nel corso del vivere. Perché il dolore stravolge la temporalità consueta.

Il normale fluire del tempo sembra concentrarsi sull'attimo, sull'impegno che esso richiede. Pare naufragare il futuro, in questo istante: specie quando il dolore deriva da una causa degenerativa o cronica. Pare invece che in esso voglia negarsi il presente, lasciandosi risucchiare dal futuro, quando il dolore è cercato, istituito, voluto: come nel caso dei riti di virilità o di iniziazione.

Blanchot dice di questo naufragio del tempo come "abisso del presente". La sofferenza fisica (la nostra risemantizzazione ci porterebbe a dire, qui, "il dolore"), osserva, quando non si possa né soffrirli né cessare di soffrirli, è tale «da arrestare il tempo e da fare del tempo un presente senza avvenire»; «l'istante seguente è separato dall'istante presente da un infinito insormontabile, l'infinito della sofferenza, ma il presente della sofferenza è impossibile: è l'abisso del presente. La sventura ci fa perdere il tempo, ci fa perdere il mondo» (Blanchot 1977). Paul Ricoeur ne parla come di una rottura della continuità narrativa (Ricoeur 1992; diversamente da Ricoeur la nostra diversa semantizzazione ci porta a rinvenire nel dolore e non nella sofferenza la centratura esasperata sull'istante, e a differenziare, rispetto a questo, il tempo del soffrire).

L'istante, infatti, non è il presente. Agostino ha magnificamente descritto la distinzione nelle *Confessioni* (il presente puntuale infatti, dice Agostino, «non ha estensione alcuna»: *Confessioni* 27, 34, libro XI): tra i due la differenza è qualitativa, essendo il primo realtà statica e il secondo realtà dinamica. Il presente si nutre della dialettica tra memoria (presenza del passato), attenzione (presenza del presente) e attesa (presenza del futuro); l'istante è invece lo strappo di questa dialettica, è interruzione.

Il dolore fa resistenza, insomma, al familiare scorrere dell'esperienza temporale. Come resiste al linguaggio: non ne provoca una distruzione attiva, ma piuttosto il ritorno immediato ad uno stato anteriore, ai gemiti e ai suoni. Si dice perciò che il dolore inchioda e ammutolisce. È una lacerazione del flusso narrativo nella forma del tempo e nella forma del linguaggio, che altera il rapporto a sé e il rapporto con altri.

Essa può avere elaborazioni differenti, o non averne nessuna: può diventare ripresa, o il disastro della ripetizione.

Nella propria pretesa di farsi misura del tempo dell'esistenza, il dolore, manifestatività della passività, nasconde forse il segreto del tempo, che ad esso lo accomuna: l'impossibile possesso. Questo sembra inscritto nella temporalità: o si teme, infatti, di perdere qualcosa mentre lo si ha, in quanto non si può essere garantiti del futuro, oppure lo si sta già perdendo.

Al dolore manca lo "spazio di tempo", il passare in cui anche il presente esiste: per questo si dice che paralizza.

La famosa strofa di una poesia di Trakl dice che «il dolore ha pietrificato la soglia» (Trakl 1915): evoca un già accaduto, un passato, ma ancora presente, e una soglia, un frammezzo. Heidegger spiega: «il dolore spezza. È lo spezzamento. Ma esso non schianta in schegge dirompenti in tutte le direzioni. Il dolore, sì, spezza, divide, però in modo che anche insieme tutto attira a sé, raccoglie in sé. Il suo spezzare, in quanto dividere che riunisce, è al tempo stesso quel trascinare, teso in opposte direzioni, che diversifica e congiunge ciò che nello stacco è tenuto distinto. Il dolore è ciò che congiunge nello spezzamento che divide e aduna. Il dolore è la connettiva dello strappo. Questa è la soglia. La soglia regge il frammezzo, il punto in cui i Due si staccano e s'incontrano. Il dolore salda lo spezzamento della differenza. Il dolore è la differenza stessa» (Heidegger 1959, tr. it. p. 39). La soglia è, innanzitutto, nell'esser-stato del pietrificarsi che è proprio del dolore, e la soglia regge il frammezzo (*Zwischen*). Il suggerimento di Heidegger è di pensare il dolore come il rapporto di identità e al contempo di radicale differenza tra mondo e cose. Il dolore è la Differenza irriducibile che spezza e divide mentre tutto attrae a sé, è il "non" della differenza ontologica tra ente ed essere.

Non ci si può immedesimare nel mondo-ambiente (*Umwelt*): nel dolore si è strappati alla consegna ad esso, e rinviati a quell'essere al mondo che, seguendo Heidegger, nella sua essenza è «quadratura di terra e cielo, mortali e divini». Il tempo senza tempo del dolore sembra allora darsi come l'apertura di questa possibilità: è senza rappresentazione e ci si trova fuori dal tempo cronologico, dal tempo della storia, in uno spazio del non luogo e della non esistenza, in un istante senza fluire e inesauribile, vuoto di tutto ciò che abitualmente lo riempie.

Viene alla memoria, allora, come Ferenczi (Ferenczi 1949) iscriva la sua teoria del trauma nella dimensione di un "presente" che rimane fuori dalla temporalità storica. Il tempo del trauma è un processo che va nella direzione di una dissoluzione totale, cioè nella morte, in un tempo dove nulla inizia. Il tempo si paralizza: qui non comincia mai nulla, è un tempo senza negazione e senza possibilità d'iniziativa.

E, tuttavia, Trakl ha suggerito che può custodire anche la condizione di una possibile autenticità.

La sofferenza del tempo

Agostino insegna che si dà tempo (Agostino, *Confessioni* XI, 29, 39) nella *distensio* dell'anima: ovvero nella sua capacità di "distendersi" fra passato e futuro, nel suo "protendersi" nei ritorni e nelle attese della memoria. Melchiorre fa notare che tutto questo può essere solo in forza di una *intentio*, solo per via di una concentrazione che sa protendersi alle cose che stanno davanti in quanto sa raccogliersi in una intramontabile unità (Melchiorre 2006, p. 75). Egli ricorda che i modi dell'*intentio* sono stati precisati da

Kierkegaard come ripresa, equivalente esistenziale dell'*aufheben* hegeliano, raccoglimento e ricordo: ricordo che procede lasciandosi sollecitare dall'anticipazione dell'eterno.

È un paradigma che fa affidamento sull'interiorità. La temporalità acquista presenza attraverso la facoltà dell'anima, considerata come una distensione. Viene qui anche suggerita la possibilità di escludere l'esistenza di una temporalità cosmica: non essendovi nient'altro che un tipo di durata interna, il tempo stesso si quantifica esclusivamente nella presenza del ricordo e dell'attesa. Nel tempo di Agostino è omessa del tutto la convinzione per cui, in qualche modo, il tempo abbia anche un autonomo scorrere, che ci domina.

Ma nel momento del dolore, della separazione che riunifica, il tempo del mondo si scinde dal tempo dell'anima e compare nella propria irriducibilità: per chi è colpito dal dolore il tempo si ferma, mentre "fuori", nella natura e per gli altri, tutto sembra proseguire per la propria strada, indifferente. Il tempo dell'anima si mostra come un tempo parziale, non è tutto il tempo. Sembra esserci un altro tempo, che il "tempo dell'anima" non può incontrare che come estraneo; possiamo chiamarlo "tempo cosmologico", ma è anche il tempo del corpo proprio.

Dopo Agostino, è allora della lezione di Aristotele (libro IV della *Fisica*) che qui si deve tener conto, rilevando come sottilmente le due concezioni si richiamino, pur sembrando opposte: nascondendo, ma non eliminando del tutto, la necessità di far riferimento l'una all'altra dimensione.

Se il dolore sta nel tempo pietrificato e scisso, la sofferenza, che abbiamo da esso distinto intendendola come la capacità di assumerlo, come la sua "messa in forma", vive in una temporalità che è altra dal tempo senza tempo del dolore. Soffrire è stare nell'apertura della scissione rimettendo insieme i pezzi. È il modo di star dentro alla ferita che separa dalle cose del mondo e, nella ferita, provare una nuova composizione.

Mentre il tempo dell'anima si pietrifica nell'istante del tempo del dolore e il tempo del mondo scorre indifferente alla qualità dell'accadere, nella sofferenza si esperisce un'altra temporalità, che possiamo chiamare "racconto". Sovviene la riflessione di Paul Ricoeur, che tra tempo cosmologico alla maniera di Aristotele, e tempo dell'interiorità alla maniera di Agostino, offre un'altra prospettiva: è il tempo raccontato, che può riconfigurare il reale (Ricoeur, 1983-1985).

Sappiamo che il tempo del racconto è proposto da Ricoeur come caratterizzante di una concezione identitaria. Grazie a Kant e alla categoria della relazione, il carattere relazionale dell'identità può essere inteso quale condizione di possibilità per pensare il cambiamento come sopravveniente a qualcosa che non cambia.

L'origine della specifica distinzione concettuale tra le due concezioni identitarie, *idem* e *ipse*, è ricondotta alla nozione del *Dasein* heideggeriano: «Heidegger ha ragione di distinguere dalla permanenza sostanziale il mantenersi (*Selbständigkeit*)» (Ricoeur 1990, tr.it. p. 212). E la *Selb-Ständigkeit* (il mantenersi) heideggeriana viene pensata come *constance à soi*, sulla scia della traduzione francese di *Essere e Tempo* fatta da Vezin: «Ontologicamente, il *Dasein* differisce fundamentalmente da tutto ciò che è presente e da tutto ciò che è reale. Ciò in cui esso 'consiste' non si riconduce alla *sostanzialità* di una sostanza, ma alla '*costanza in sé*' [*Selbständigkeit*, appunto, tradotta in francese come *constance à soi*] del sé stesso esistente il cui essere è stato concepito come cura» (Heidegger 1929, tr.fr. 1986, p. 363; Ricoeur 2013, p. 213, nota 10: riporta le due traduzioni francesi del passo di M. Heidegger, quella di Martineau e quella di Vezin, dopo aver dichiarato esplicitamente la propria preferenza per *constance à soi*, espressione già in *Tempo e racconto III*).

Come osserva Ricoeur, non si devono pensare i due modelli di permanenza nel tempo, ipseità e identità, come alternativi, ma come una polarità (Ricoeur 1990, tr.it. p. 207). Leggendo il discorso attraverso il nostro gioco di prisma, ci sembra di poter dire che da un lato il dolore apre uno squarcio di verità sull'esistenza come scissione: che, però, non ne è tutta la verità; e, d'altra parte, il suo istante che pietrifica non è estraneo al flusso dell'esistenza.

La funzione del racconto è quella di composizione dei fatti. L'atto intenzionale e generativo dell'intrigo, pur imitando, dà origine ad una nuova realtà: *mimesis* e *mithos* sono operazioni che non solo configurano (fanno sintesi) ma riconfigurano (ricreano, rinnovano, trasformano). Questa è appunto la temporalità della sofferenza, dove il tempo dell'anima intercetta il tempo cosmico e si trasfigurano le azioni. La riconfigurazione mimetica che essa offre può essere interpretata come lo sforzo di "trovare un posto" al dolore, di contenerlo perché non occupi tutto lo "spazio di tempo", perché non resti attonita scissione senza relazione, non diventi devastazione. E come il discorso si staglia sempre di fronte ad altri,

così la sofferenza ha sempre una dimensione relazionale, spesso sociale, che il dolore non può avere.

Nelle nostre considerazioni, va precisato, pur riconoscendo il debito nei confronti della feconda riflessione del filosofo francese, tuttavia non lo seguiamo nella sua distinzione di dolore e sofferenza, illustrata ad esempio in *La souffrance n'est pas la douleur*, relazione tenuta nel 1992 in occasione di un colloquio organizzato dall'Association Française de Psychiatrie. Qui una prima e provvisoria analisi è linguistica: il dolore sarebbe tutto ciò che è localizzato negli organi corporei, la sofferenza, invece, tutto ciò che riguarda la riflessività, il rapporto con sé e con gli altri. Tale distinzione però, egli nota subito, viene meno già nell'uso comune: diciamo infatti di provare dolore per la perdita di un amico e viceversa di soffrire per un mal di denti. La questione quindi non è così semplice. Ricoeur prova ad analizzarla seguendo due assi fondamentali. Il primo è quello sé-altri: identificandosi nella massima "soffro, dunque sono", il soggetto si scontra con le quattro figure della separazione (l'insostituibile, l'incomunicabile, la ferita, l'inferno). Il secondo asse è quello agire-patire: l'*homme capable*, in grado di parlare, fare, narrare ed imputare, si trova, nel momento in cui soffre, a non essere più capace di svolgere le attività che lo rendono tale, ad essere quindi soggetto ad una forma estrema di passività che lo fa ripiegare su di sé. L'analisi si svolge poi attorno ad un terzo asse, che considera la portata esistenziale della sofferenza: più che insegnare qualcosa (ci si riferisce qui al *pathei mathos* dei Greci), la sofferenza interroga e risveglia la dimensione etica e filosofica. In *Sé come un altro* Ricoeur dice della sofferenza come definita dalla distruzione della capacità di agire, di poter fare, sentita come un attentato alla integrità del sé (Ricoeur 1990, tr.it. p. 286). Per lui soffrire è un attacco alla funzione del racconto (Ricoeur 1992).

A nostro avviso si deve piuttosto dire che è il dolore, a sferrare questo attacco. Proprio raccogliendo le sollecitazioni della sua riflessione e mettendo in esercizio la costellazione concettuale da lui proposta, a noi sembra di poter sostenere che, nel momento del dolore, la sofferenza è piuttosto la capacità umana che tenta di integrarlo in una totalità riuscita. Mentre resta la responsabilità etica e politica della lotta contro il male, e certo il lavoro della sofferenza dipende anche dal dolore che si trova a fronteggiare (se la causa è un danno fatale o se il dolore è eccessivo, diventa esso stesso un male), si spiega così che alcune esperienze di dolore distruggano la persona, mentre si riesca con altre a convivere e di altre ancora si possa dire che aiutano a costruirsi. I dolori, che sono diversi, possono anche essere diversamente sofferti.

Soffrire è un mettersi all'opera trasformativo, a cui ci si forma e al quale educare, dove pensiero e sentimento possono camminare insieme. Si può parlare, ancora seguendo Ricoeur, dell'aiuto della saggezza, con i suoi prolungamenti filosofici e teologici: che è un aiuto spirituale mirante ad un cambiamento qualitativo della lamentazione e della doglianza (Ricoeur 1986, tr. it. p. 51, facendo riferimento al lavoro del lutto così come descritto da Freud in *Lutto e malinconia*). È un'azione del "prendersi cura", a cui il "curare" non può sostituirsi.

Si può quindi sperare di percorrere quella soglia pietrificata: il "come" di questo movimento dipende dalla dotazione di risorse culturali, affettive, psicologiche, sociali sulla quale si può fare affidamento. È un "come" che può assumere sembianze molteplici, in relazione al differire degli orizzonti di senso che a quelle risorse danno forma rimettendo in corsa il flusso del presente, consentendo di restituire valore a sé stessi e di investire ancora su di sé, sul passato e sul futuro.

Per questo il "dolore iniziatico", o meglio la "sofferenza iniziatica" può presentarsi così sconvolgentemente come una promessa di futuro. Ci sono forme di dolore, infatti, associate alla realizzazione di sé o al piacere in senso non distruttivo: sono forme che si propongono ad una sofferenza del tutto peculiare. Le Breton, in un linguaggio che però sovrappone dolore e sofferenza, osserva appunto che il dolore iniziatico «è un'apertura sul tempo a venire e racchiude, per il novizio, la certezza di un cambiamento fausto per il suo stato, un'integrazione felice in seno al gruppo» (Le Breton 2010, tr. it. p. 61: il dolore cercato - per Le Breton - è un «dolore contro la sofferenza», noi lo intendiamo piuttosto come una «sofferenza voluta contro il dolore»). Parlando di tatuaggi, *piercing*, scarificazioni, *burning* e altri marchi e, in generale, delle trasformazioni corporee, egli rileva come il dolore possa essere usato come mezzo per abbandonare le coordinate sensoriali proprie della vita quotidiana, diluite nella *routine*, producendo un rapporto più vasto con il mondo. Non solo, accade che quelle ferite possano avere «il merito di far superare una sofferenza inscritta nella memoria» (*ivi*, p. 169; Le Breton dice opportunamente anche di strumenti di

simbolizzazione del trauma).

Ecco allora che il nostro prisma, nella rifrazione del tempo, ha potuto mostrare molti dei propri aspetti, alcuni tra loro anche apparentemente contraddittori, mentre reciprocamente ha consentito di indagare la spessa stratificazione della temporalità dell'esistenza umana. Ne viene, infine, la conferma di una responsabilità personale e condivisa: nella comprensione di un difficile equilibrio dell'esistenza tra passività e attività, tra accettazione e creazione.

Bibliografia

- Augustinus A., (398), *Confessiones*, trad. it. *Le Confessioni*, BUR, Milano 2005.
- Blanchot M., (1969), *L'Entretien infini*, trad. it. *L'infinito intrattenimento*, Torino, Einaudi 1977.
- Canullo C., (2011), *Sul dolore, sulla speranza. Michel Henry alla prova di un chiasmo possibile*, in *Il dolore e la speranza*, a cura di L. Alici, Aracne, Roma.
- Ferenczi S., (1949), *Confusion of tongues between adults and the child: the language of tenderness and the language of passion*, in "International Journal of Psycho-Analysis", n. 30, pp. 225-230.
- Heidegger M., (1959), *Die Sprache*, trad. it. *Il Linguaggio*, in Id., *In cammino verso il linguaggio*, trad. it., Mursia, Milano 1973.
- Henry M., (1990) *L'essence de la manifestation*, PUF, Paris.
- Le Breton D. (2010), *Expérience de la douleur: entre destruction et renaissance*, trad. it. *Esperienze del dolore. Fra distruzione e rinascita*, Raffaello Cortina, Milano 2014.
- Lévinas E. (1974), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, trad. it. *Altrimenti che essere*, Jaca Book, Milano 1991.
- Melchiorre V., (2006), *Qohelet. O della serenità del vivere*, Morcelliana, Brescia.
- Natoli S. (1986), *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano.
- Ricoeur P. (1960), *Philosophie de la volonté: Tome 2: Finitude et culpabilité*, trad. it. *Finitudine e colpa*, il Mulino, Bologna 1970.
- Ricoeur P. (1983-1985), *Temps et récit*, 3 voll., trad. it. *Tempo e racconto*, Jaca Book, Milano 1986-1989.
- Ricoeur P. (1986), *Le mal. Un déficit à la philosophie et à la théologie*, tr. it. *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 1993.
- Ricoeur P. (1990), *Soi-même comme un autre*, trad. it. *Sè come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.
- Ricoeur P. (1992), *La souffrance n'est pas la douleur*, in "Psychiatrie française", numéro spécial, juin 1992; et dans la revue "Autrement, Souffrances", n. 142, février 1994, oggi anche in *Souffrance et douleur, Autour de Paul Ricoeur*, sous la direction de Claire Marin, Nathalie Zaccā-Reyners, Presses universitaires de France, Paris 2013.
- Scheler M., (1916), *Vom Sinn des Leidens*, trad. it. *Il senso della sofferenza*, in Id., *Il dolore, la morte, l'immortalità*, Editrice Elle Di Ci, Torino 1983, pp. 35-74.
- Trakl G., (1915), *Ein Winterabend*, trad. it. *Una sera d'inverno*, in Id., *Le Poesie*, Garzanti, Milano 1993.

E-mail: [Carla Danani](mailto:Carla.Danani)

[Aggiungi Commento](#)



*«La mancanza di pensiero – l'incurante superficialità
o la confusione senza speranza
o la ripetizione compiacente di "verità" diventate vuote e trite –
mi sembra tra le principali caratteristiche del nostro tempo.
Quello che io propongo, perciò, è molto semplice:
niente di più che pensare a ciò che facciamo.»
(Hannah ARENDT, Vita activa)*

La rivista, promossa e curata dalle cattedre di Filosofia politica e Analisi del linguaggio politico del Dipartimento di Filosofia, Linguistica e Letterature dell'Università di Perugia e finanziata dalla Provincia di Perugia, nasce con l'obiettivo di riflettere, tramite una fitta rete di contatti nazionali e internazionali, intorno ad un ideale regolativo di cosmopolitismo inteso come efficace governo politico democratico dei processi di globalizzazione in grado di poter garantire equità nell'allocazione dei beni e nella garanzia dei diritti individuali e dei popoli, sia a livello nazionale che sovranazionale.

Tale ideale costituisce lo sfondo per un confronto non utopistico sul tema della pace, cioè per un dibattito che non rimuova l'analisi realistica dei conflitti esistenti e delle loro radici, ma la inserisca nella prospettiva del superamento delle cause che conducono il conflitto a degenerare in guerra armata e in contrapposizione irriducibile. Poiché la globalizzazione non investe ovviamente solo la dimensione politica ed economica, la rivista dedica in ogni numero una parte alle arti visive, alla letteratura, alla musica, alle religioni, cioè in generale a quella sfera delle produzioni intellettuali umane che sono profondamente coinvolte nelle metamorfosi del "villaggio globale".

Comitato di direzione

Roberto GATTI, Vincenzo SORRENTINO (coordinatori), Marco CANGIOTTI, Thomas CASADEI, Dimitri D'ANDREA, Annamaria LOCHE, Antonio PIERETTI, Alberto PIRNI, Ambrogio SANTAMBROGIO, Tommaso SEDIARI, Mario TOSTI, Mauro VOLPI, Luca ALICI, Romina PERNI

Comitato scientifico

Domingo Fernández AGIS, Luigi ALFIERI, Daniele ARCHIBUGI, Mauro BONAIUTI, Massimo BORGHESI, Marco BUZZONI, Rosanna CAMERLINGO, Adriana CAVARERO, Angelo CAPECCHI, Giulio Maria CHIODI, Luigi CIMMINO, Valter CORALLUZZO, Gabriella COTTA, Franco CRESPI, Amina CRISMA, Gualtiero DE SANTI, Manuel DE SICA, Antonio DE SIMONE, Pina DE SIMONE, Alessandro FERRARA, Andrea FIORAVANTI, Sergio GIVONE, Donata GOTTARDI, Giovanni GRANDI, Pierluigi GRASSELLI, Anna LORETONI, Maria Rosaria MARELLA, Francesco MERLONI, Franco MIANO, Gaetano MOLLO, Maurizio OLIVIERO, Cristina PAPA, Benedetta PAPASOGLI, Romina PERNI, Tamar PITCH, Giovanni PIZZA, Stefano RAGNI, Attila TANZI, Angela TARABORRELLI, Jean-Pierre THIERCELIN, Alessandro TINTERRI, Mario TORELLI, Francesco TOTARO, Marco VENTURA, Carmelo VIGNA, Francesco VIOLA, Gianmaria ZAMAGNI, Stefano ZAMAGNI, Gianfrancesco ZANETTI, Elahe ZOMORODI

Redazione

Luca ALICI, Romina PERNI (coordinatrice)

Sede

La rivista ha sede presso il: Dipartimento di Scienze politiche dell'Università degli Studi di Perugia, Via Pascoli 20, 06123 – Perugia.

Prospettive - web and graphic design Perugia
Patterns: [Subtle Patterns](#) - CC BY-SA 3.0

CODICE ISSN: 1828-9231

Tutti gli articoli della rivista Cosmopolis sono protetti da una licenza Creative Commons
Licenza di tipo: [Attribution - Non Commercial - Share Alike 3.0](#).
Resta ferma la possibilità di adottare licenze più restrittive.
Le sezioni della rivista vengono aggiornate con cadenza semestrale.

[Privacy Policy](#)

[Cookie Policy](#)

[Le tue preferenze relative alla privacy](#)

[Avviso di raccolta dati](#)